

Crítica y renovación en tres pensadores árabes contemporáneos

*A Carmela Baffioni,
profesora de la Universidad de Nápoles,
por su luminosa contribución
al arabismo filosófico*

RESUMEN

En contra de la imagen del islam contemporáneo como un mundo cerrado en sí mismo y hostil al cambio, en este artículo se consideran las contribuciones de tres grandes pensadores árabes que se distinguen por su espíritu crítico y renovador: el argelino Mohamed Arkoun, el egipcio Nasr Abu Zayd y el marroquí Mohamed Abed Yabri. Arkoun criticó el discurso islámico, anclado según él en una tradición teológica y en un enfoque puramente ideológico de los problemas. Abu Zayd propuso una nueva hermenéutica coránica. Y Yabri defendió la recuperación del racionalismo árabe, se opuso al movimiento conservador salafista y tomó partido incondicionalmente a favor de la democracia. Estos tres pensadores islámicos muestran un rostro desconocido del islam actual en el que la crítica teórica y política, la diferencia de opinión y la renovación social ocupan un lugar central.

PALABRAS CLAVE: crítica al discurso islámico, islamología aplicada, nueva hermenéutica coránica, racionalismo árabe.

ABSTRACT

Against the widespread representation of contemporary Islam as a closed world and hostile to change, in this paper are considered the contributions of three great Arab thinkers distinguished for their critical and innovative spirit.: the Argelian Mohamed Arkoun, the Egyptian Nasr Abu Zayd and the Moroccan Mohamed Abed Jabri. Arkoun criticized the Islamic discourse, anchored, according to him, in a theological tradition and a purely ideological approach to problems. Abu Zayd, meanwhile, proposed a new Qur'anic hermeneutics. And Jabri defended recovery of Arabic

rationalism, opposed the conservative Salafi movement and he sided unconditionally pro-democracy. These three Islamic thinkers show an unknown face of contemporary Islam in which the theoretical and political criticism, the difference of opinion and social renewal are central.

KEY WORDS: criticism of the Islamic discourse, applied Islamic studies, new Koranic hermeneutics, Arabic rationalism.

Tras siglos de luchas y enfrentamientos, Europa se aproximó al mundo arabo-islámico con la visión romántica del Orientalismo. El exotismo que se manifestaba en el ámbito del arte y la literatura no era, sin embargo, tan inocente como parecía a simple vista. Como denunció Edward Said, «la idea que se tiene habitualmente del Oriente, en Gran Bretaña, en Francia y en América, procede en gran medida no tanto de una simple necesidad de describir, sino más bien de una voluntad de dominarlo y de protegerse de él. Como he intentado demostrar, esto es especialmente verdad en lo que se refiere al Islam percibido como una encarnación singularmente peligrosa del Oriente»¹.

La inicial simpatía occidental hacia los recién independizados países árabes, tras la II Guerra Mundial, no tardó en convertirse en abierta hostilidad cuando los intereses económicos de las antiguas potencias coloniales comenzaron a chocar con las nacientes demandas de aquéllos. Desde el año 2001 se ha abierto paso en la opinión pública una creciente **islamofobia** fomentada desde el inicio por los Estados Unidos, los mismos que han invadido países y destruido su estructura económica y política sin escrúpulo alguno, al viejo estilo del *Far West*. Es una vergüenza que Europa no se haya desvinculado como debiera del prejuicio anti-árabe y de la ciega aventura neo-imperial.

La presente exposición no refleja mi habitual línea investigadora, centrada principalmente en la filosofía del Islam medieval. Responde más bien a las inquietudes y perplejidades de muchos de mis interlocutores en cursos y conferencias que deseaban saber si el mundo intelectual árabe de nuestra época es tan impermeable al cambio y tan cerrado en sí mismo como lo pintan los grandes medios de comunicación. Esta demanda

1 *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002, Epílogo, p. 436.

cultural me obligó a estudiar por mí mismo el estado de la cuestión al margen de la distorsión generalizada del islam, mezcla de simple ignorancia, odio racial e intereses creados. En el presente texto he hecho una cala, seleccionando para ello tres destacados pensadores árabes de diverso origen geográfico y de diferente orientación teórica.

Se trata, por tanto, de una aproximación al tema desde un punto de vista filosófico, de una filosofía que como en el pasado, desde Demócrito a Bertrand Russell, desde Aristóteles a Jean-Paul Sartre y desde Averroes a Antonio Gramsci, no rehúye reflexionar sobre el presente, escuchar las razones de los otros, pensar nuestro mundo compartiendo el diálogo con estos tres intelectuales árabes contemporáneos.

1. MOHAMED ARKOUN, argelino (1928-2010)

Nació en una aldea de la región bereber de la Kabilia argelina y se crió en el seno de una familia pobre. Hijo de madre analfabeta, él mismo comentó alguna vez que de niño fue doblemente marginado, ya que ignoraba la lengua colonizadora (el francés) y también la lengua del *Corán* (el árabe). Estudió el bachillerato en Orán con los Padres Blancos (orden de sacerdotes católicos de origen francés) y Filosofía y Letras en la Universidad de Argel. Ayudado por el gran arabista francés Louis Massignon, realizó su Tesis doctoral en la Universidad parisina de la Sorbona sobre Miskawayh, pensador humanista islámico del siglo X. Profesor en diversas Universidades francesas, culminó su carrera docente como catedrático de Historia de las Ideas Islámicas en la Sorbona.

Su amplia obra literaria, escrita en francés y traducida a diversas lenguas, entre ellas el árabe, se inició con la edición de su tesis doctoral sobre el humanismo árabe ² y concluyó con un volumen dedicado a los problemas ético-jurídicos en el islam ³. Entre ambas publicaciones figuran trece libros que dan muestra del meritorio trabajo intelectual sostenido a lo largo de medio siglo por este gran maestro del pensamiento árabe contemporáneo. Merece destacarse su obra crítica de carácter pro-

2 M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, París, Vrin, 1970.

3 M. Arkoun, *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*, París, Vrin, 2010.

gramático, tanto por su ambicioso intento como por su posterior influencia⁴. Es lamentable que de su amplia producción sólo se haya traducido al castellano un breve libro suyo⁵.

CRÍTICA AL DISCURSO ISLÁMICO

El punto de partida de su reflexión fue la **crítica al discurso islámico**, anclado todavía según él en una tradición teológica y en un enfoque puramente ideológico de los problemas, mientras ignoraba los avances científicos aportados en nuestra época por las ciencias humanas y sociales (como la lingüística, la psicología, antropología, sociología y hermenéutica). Analizaré su posición teórica a partir de un texto fundamental, la «Introducción» a su obra magna antes citada⁶.

Arkoun parte del reconocimiento del atraso que padece el pensamiento islámico en su confrontación con la modernidad. A la historia tradicional del pensamiento le echa en cara el esencialismo en que se sustenta y a la erudición orientalista la falta de visión global debida a su miopía clasificatoria, aunque ello no le impidió elogiar su contribución a un mejor conocimiento científico del campo islámico. Más severo se muestra con los estudiosos musulmanes de finales del siglo XX cuya producción científica considera baja tanto en calidad como en cantidad. «Sin duda, los intelectuales de la Edad liberal reproducían demasiado servilmente los modelos aprendidos en Occidente; sus sucesores del período 'revolucionario' están en condiciones favorables de denunciar una sumisión alienante a Occidente, incluso una traición a la causa nacional; pero sigue en pie que, por un lado, se han lanzado retos, planteado problemas nuevos y, por otro, se aprueba en nombre de la 'Revolución' conductas y actitudes de pensamiento regresivas»⁷.

En el estudio del mundo cultural islámico pone de relieve una tensión entre «la forma histórica e ilustrada de la tradición y las tradiciones etnoculturales que son una acumulación empírica de las experiencias de cada grupo»⁸. Para él, en contraste con

4 *Pour une critique de la raison islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1984.

5 M. Arkoun, *El pensamiento árabe*, Barcelona, Paidós, 1992, publicado originalmente en París, PUF, 1975.

6 M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, cit., pp. 7-38.

7 *Ibid.*, p. 11.

8 *Ibid.*, p. 16.

los africanistas, más abiertos a los problemas antropológicos, los islamólogos «están siempre prisioneros del logocentrismo del pensamiento islámico clásico»⁹. Fiel a su origen bereber, Mohammed Arkoun denunció «la exclusión de toda la parte no escrita, no ilustrada, no urbana, no elitista de la vida social y cultural»¹⁰. Un raro precursor en tal protesta habría sido Ṭawḥīdī.

Un conocimiento más depurado del mundo islámico, y en concreto del Magreb, exige una nueva perspectiva. «Este aspecto tiene consecuencias decisivas para quien quiera conocer hoy las sociedades árabes e islámicas, amplios sectores de las cuales permanecen hasta nuestros días al margen de la escritura y de la cultura ilustrada. La vía historiográfica privilegiada por los historiadores de oficio no es sólo insuficiente, sino que puede extraviar al investigador que olvidara el *a priori* ideológico que acaba de señalarse; es necesario completarla y corregir sus interpretaciones mediante el enfoque sociológico, etnográfico y etnológico»¹¹. La marginación de las literaturas orales se habría debido en última instancia al triunfo de lo que él llamaba de modo expresivo «la solidaridad funcional entre el Estado, la escritura, la ortodoxia y la cultura ilustrada»¹².

Por ello, Arkoun desconfiaba de una visión uniformadora y homogénea del islam que en su unilateralismo ignoraba el islam vivo enraizado en la vida de muy diferentes pueblos. Su apuesta, por el contrario, se basaba en el reconocimiento del pluralismo dentro del islam. «Se ha tomado la costumbre de describir la civilización del Islam clásico según las visiones oficiales perpetuadas por la literatura ilustrada; si se hace algún hueco a los movimientos populares es en la medida en que las élites han consentido en hablar de ellos. Es entonces posible construir un Islam homogéneo, racionalizado, unificado y unificador conforme al trabajo ya realizado, como se ha visto, por la Razón ortodoxa. Pero si se invierte el punto de vista considerando la expansión y las funciones del islam a partir de la vida cotidiana de los pueblos enraizados en prácticas milenarias y siempre vivaces, se descubre tantos islam(s) como grupos etno-culturales existentes»¹³.

9 *Ibid.*, nota 13, p. 16.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 *Ibid.*, pp. 23-24.

12 *Ibid.*, p. 26.

13 *Ibid.*, p. 96.

EL CORÁN COMO TEXTO ABIERTO

Tras señalar las insuficiencias de los saberes científicos así como de la filosofía y teología clásicas, él propuso una *vía negativa* consistente en «el estudio de lo impensado y de lo impensable, (...) en la exploración de los residuos culturales y sociológicos engendrados por el triunfo de poderes arbitrarios»¹⁴. Este innovador método le llevó a plantear una nueva lectura del *Corán*. Tal cuestión la abordó desde diversos ángulos en un libro fundamental, anterior a su crítica de la razón islámica¹⁵. Veamos algunos de sus nudos principales.

Arkoun intenta, ante todo, acercarse al texto sagrado islámico de acuerdo con las exigencias de una inteligencia contemporánea, tarea que según él habrían llevado a cabo algunos pensadores judíos y cristianos pero no musulmanes. La lectura propuesta por él implica estos tres momentos:

- a) «*Momento lingüístico* que nos permitirá descubrir un orden profundo bajo un desorden aparente.
- b) *Momento antropológico* que consistirá en reconocer en el *Corán* el lenguaje y la estructura mítica.
- c) *Momento histórico* en el que serán definidos el alcance y los límites de las exégesis lógico-lexicográficas y de las exégesis imaginativas probadas hasta nuestros días por los musulmanes»¹⁶.

Al rastrear la tradición clásica, se muestra crítico con la aceptación por la cultura islámica de las categorías filosóficas griegas, en especial aristotélicas. Y al observar el distanciamiento de un lector actual respecto del *Corán*, arremete igualmente contra los aparentes «estragos» de las ideologías contemporáneas. En mi opinión, resulta difícil ante este doble rechazo encontrar una visión equidistante que se precie de ilustrada y no tire por la borda el rico legado filosófico greco-árabe, ni tampoco las ideologías surgidas tras la Revolución Francesa que en su aspiración emancipatoria liquidaban los ideales propios del feudalismo y que ayudaron a los árabes en la lucha anti-colonialista y en su construcción nacional.

14 *Ibid.*, p. 35.

15 M. Arkoun, *Lectures du Coran*, París, Maisonneuve et Larose, 1982.

16 *Ibid.*, p. 5.

El nuevo estudio del *Corán* debe responder según Arkoun a estas tres necesidades que plantea el pensamiento contemporáneo: a) superar definitivamente la mentalidad etnocéntrica y las exclusivas teológicas; b) desarrollar una investigación científica en la que Revelación, Verdad e Historia sean consideradas en sus relaciones dialécticas como los términos estructurantes de la existencia humana; c) concentrar la conciencia contemporánea y los lenguajes por los cuales ella se expresa¹⁷.

En resumen, su visión del *Corán* era profundamente innovadora. Como sentenció en la *Crítica de la razón islámica*, «el *Corán* es un texto abierto que ninguna interpretación puede cerrar de manera definitiva y «ortodoxa». Al contrario, las escuelas llamadas musulmanas son movimientos ideológicos que sostienen y legitiman la voluntad de poder de grupos sociales en competencia por la hegemonía»¹⁸. La perspectiva antropológica tenía la preeminencia en su humanismo islámico, como afirmó poco antes de su muerte: «El *Corán* debe ser leído con las herramientas de la antropología, y nunca más con las herramientas de la sola teología. Los cristianos han emprendido este trabajo a propósito de la Biblia. No es el caso de los judíos y de los musulmanes»¹⁹. En su obra magna describió con precisión el doble obstáculo al que tenía que hacer frente el pluralismo que proponía: «éste rechaza tanto los procedimientos formales, las reglas opresoras de un estructuralismo rígido, como las interpretaciones unívocas y dogmáticas de la razón ortodoxa»²⁰.

¿Cómo podríamos sintetizar su ambicioso intento de crítica de la razón islámica, teniendo en cuenta que la razón es universal? En una de sus reflexiones finales centró bien su proyecto: «La crítica de la razón islámica sería la crítica de las manifestaciones de racionalidad en las sociedades sometidas o dominadas por el islam, condicionadas por él en etapas culturales y lingüísticas diferentes de su historia. Recuerdo una vez más cuán importante es para mí el estudio de los usos de la lengua escrita y por consiguiente de la *formación de los discursos*

17 *Ibid.*

18 *Pour une critique de la raison islamique*, p. 132, cursiva mía.

19 M. Arkoun, *La construction humaine de l'islam*, París, Albin Michel, 2012, p. 199. Este libro contiene un amplio diálogo del pensador argelino con Rachid Benzine y Jean-Louis Schlegel.

20 *Pour une critique de la raison islamique*, p. 37.

sos. Para el *Corán* distingo así entre la palabra profética, que yo no niego pero se ha convertido en inalcanzable, y el 'discurso coránico', que es el texto coránico con su forma de enunciado, su composición, su estructura, todas las creencias que lo sostienen y que es preciso deconstruir»²¹.

Por otra parte, defendió una **islamología aplicada**. Con ella Arkoun pretendía acabar con el clima de desconfianza que existe entre los árabes y Occidente. Mientras la islamología clásica busca informar de la estructura y función de la religión, la *islamología aplicada* aborda el Islam como actividad científica interna del pensamiento islámico y deconstruye el conjunto de capas mentales, imaginarias y conceptuales que están insertas en la práctica política, económica e intelectual. El concepto operativo de «hecho islámico», por él formulado, subraya la inserción del islam en el mundo histórico y se opone al término habitualmente empleado de «Islam» como concepto abstracto.

Criticó también la habitual deformación que sufre el islam en Occidente, «convertido en monstruo ideológico», lo que representaba para Arkoun una «imagen científicamente inadmisibles».

En la confrontación del islam con la modernidad material e intelectual fue consciente de la dificultad de su proyecto. Así, ya al comienzo de su magna obra reconocía que «la empresa es demasiado nueva y demasiado compleja para ser conducida perfectamente desde los primeros ensayos»²². En ese mismo texto lamentaba no haber contactado con un amplio público y lo achacaba al desconocimiento del francés en la mayoría de los musulmanes, al interés hacia los temas políticos y económicos entre los más ilustrados de ellos e incluso al hecho de no escribir directamente en árabe, como le habían criticado algunos de sus oyentes²³.

El tono de sus confesiones postreras acerca de la recepción de su obra fue de un abierto pesimismo. Como causas del escaso eco público señalaba la complejidad conceptual de sus instrumentos de análisis y el retroceso de la curiosidad intelectual y científica entre los estudiantes franceses. Él se veía «com-

21 *La construction humaine de l'islam*, p. 120.

22 *Pour une critique de la raison islamique*, p. 7.

23 *Ibid.*, pp. 17-18 y nota 15.

pletamente solo en la Sorbona queriendo abrir todas las canteras». Tras aludir a la desaparición de los grandes maestros franceses con los que se había formado (como Greimas, Ricoeur, Barthes, Foucault y Derrida), concluía con amargura: «Tengo la impresión de haber predicado en el desierto con mis trabajos»²⁴. No creo, sin embargo, que el innovador legado de Arkoun caiga por completo en el olvido: el mundo académico europeo y los nuevos intelectuales árabes aprovecharán sin duda sus luminosas propuestas en el futuro. Él mismo entrevió ese singular destino al considerarse, según su propia expresión, «un intelectual rebelde que enciende hogueras».

2. NASR ABU ZAYD, egipcio (1943-2010)

Nació en una aldea de la provincia egipcia de Tanta, situada en el delta del Nilo. Tuvo que trabajar muy pronto, ya que su familia era de escasos recursos y su padre murió cuando él tenía 14 años. Perteneció como muchos adolescentes de su época a los Hermanos Musulmanes que ejercían una influyente labor social en su provincia y que ya tenían prestigio entre el pueblo por haber luchado contra el colonialismo británico. Tras acabar la enseñanza secundaria, se trasladó a El Cairo para estudiar Filosofía y Letras, licenciándose en Lengua y Literatura Árabes. Hizo una brillante Tesis doctoral sobre la hermenéutica coránica de Ibn Arabí de Murcia, el gran maestro del sufismo.

A raíz de un famoso proceso contra él por «apostasía», que se inició tras una denuncia al ser propuesto como catedrático de estudios islámicos y que concluyó con la condena pública en todas las instancias judiciales, se vio obligado a exiliarse en 1995. Desde entonces hasta su muerte en 2010 ejerció la docencia en Universidades holandesas, primero en Leiden y después en Utrecht.

HACIA UNA NUEVA HERMENÉUTICA CORÁNICA

Una de las principales contribuciones teóricas de Nasr Abu Zayd reside en sus propuestas encaminadas a elaborar una nueva hermenéutica del Corán. Su punto de vista no es el de

24 *La construction humaine de l'islam*, pp. 153-155.

un creyente ingenuo que ignora la ciencia de su tiempo sino el de un creyente ilustrado que tiene en cuenta los avances de las ciencias humanas contemporáneas y en especial de la hermenéutica literaria.

Por eso, distingue el sentido literal y el sentido metafórico del Corán, así como lo claro y lo ambiguo en las aleyas, llegando a señalar estas tres diversas formas de discurso ahí presentes: a) lenguaje descriptivo; b) lenguaje persuasivo; c) lenguaje alegórico o simbólico. Para él, había que diferenciar entre «lo dicho», o sea, el enunciado textual, y «lo expresado», es decir, el significado auténtico y más profundo.

Superando una petrificada tradición atada ciegamente al literalismo del texto, prefería hablar de «la polifonía del Corán» y de su carácter dialógico. En la mayoría de los pasos es Dios el que habla, pero en algunos de ellos es la voz de un creyente: «El Corán es en su totalidad la comunicación entre la divinidad y los seres humanos»²⁵. Pensando en la religión de las masas populares, propugnaba una renovación de la enseñanza religiosa que no se redujera al aprendizaje memorístico y a la comprensión literal del texto sagrado. Al mismo tiempo se exigía a sí mismo y a los intelectuales islámicos hacer un «esfuerzo histórico-crítico» para entender las tradiciones y su sentido en el pasado. Los *hadices* se distinguirían, según él, por su carácter interpretativo: «Si los *hadices* propiamente dichos, transmitidos en la lengua del Profeta y en sus términos, son textos interpretativos diferentes por naturaleza de la Revelación, aquéllos de los que disponemos se convierten en una interpretación de la interpretación»²⁶.

En la visión del texto coránico puso de relieve su historicidad: «Se debatirá aquí de la historicidad de los conceptos en el contenido de los textos, consecuencia natural de la historicidad de la lengua en la cual han sido redactados»²⁷. Sin embargo, ello no significaba para él rechazar su inmutabilidad de origen y de ahí esta precisa distinción: «[Los textos] son gobernados por la dialéctica de la inmutabilidad y del cambio: inmutables en su enunciado, son cambiantes en su acepción»²⁸.

25 N. H. Abu Zayd y F. Sezgin, *El Corán y el futuro del Islam*, Barcelona, Herder, 2009, p. 62.

26 N. H. Abu Zayd, «Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels», en *Médiateurs et Métaphores*, 3 (1990), p. 113.

27 *Ibid.*, p. 108.

28 «Le discours religieux contemporain», p. 109.

Esta nueva hermenéutica no implicaba según él una negación de la revelación islámica, como subrayó con énfasis en alguna ocasión: «¡Mi fe en la Revelación de Dios y en la naturaleza profética de Mahoma no es perturbada en lo más mínimo por el hecho de que yo vea en el Corán el resultado de una inspiración divina más que el texto literal y exacto enunciado por Dios!»²⁹. Tampoco esa renovación metodológica habría de conducir a un relativismo histórico sino que, por el contrario, ponía de relieve la permanencia y actualidad del mensaje islámico: «Si los mensajes del Corán sólo poseyeran sentido en el contexto de su época y más allá de ella no tuviesen nada que decir, ni este texto ni la religión islámica habrían sobrevivido hasta el día de hoy»³⁰.

Como apuntó él mismo en un escrito tardío³¹, podemos constatar una evolución en su hermenéutica coránica. En *El concepto del texto* (publicado el año 1990) propuso un análisis textual introduciendo perspectivas históricas y lingüísticas. Diez años más tarde, añadió lo que él llamaba «una dimensión humana», esto es, la concepción del *Corán* como un espacio de comunicación de la divinidad y los seres humanos. En 2004 apuntó una nueva tesis hermenéutica, «la dimensión horizontal del Corán» en virtud de la cual deberíamos considerarlo más bien un «discurso» que un «texto» cuyo autor es Dios. «La diversidad empírica del significado religioso es parte de la diversidad humana acerca del significado de la vida en general», concluyó esta mirada retrospectiva a su propia obra³².

CRÍTICA AL DISCURSO RELIGIOSO CONTEMPORÁNEO

La crítica fue un elemento sustancial en el pensamiento de Nasr Abu Zayd. Está presente sobre todo en su análisis del discurso religioso³³. Para él, estos cinco mecanismos constituyen el engranaje de tal discurso:

29 *El Corán y el futuro del Islam*, p. 71.

30 *Ibid.*, p. 57.

31 N. Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 97-99.

32 *Ibid.*, p. 99

33 En las líneas que siguen resumo su posición tal como está expuesta en su citado trabajo «Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels», pp. 81-96.

- 1º. La amalgama entre pensamiento y religión. De ahí se derivaría la afirmación de un islam único e inmutable, no influenciado por el devenir histórico, ni por la estructura de la sociedad en la que se inserta.
- 2º. Conexión de los fenómenos a un primer principio. Este discurso hace girar todos los fenómenos naturales y sociales en torno a una primera causa sirviendo así de «cobertura ideológica del determinismo social y político»³⁴. De ahí la oposición islamista a la laicidad.
- 3º. El recurso a la autoridad del legado cultural y de los predecesores. Se utiliza de modo selectivo y utilitario el prestigio de la civilización islámica durante la Edad Media.
- 4º. Certeza intelectual y afirmaciones perentorias. Partiendo de una presunta verdad absoluta de su posición, este discurso sólo admite el debate sobre aspectos accesorios. «Así, el musulmán contemporáneo se ve obligado a vivir en el presente en el plano material (...) y en el pasado en el plano espiritual, intelectual y afectivo»³⁵.
- 5º. El desprecio de la dimensión histórica. Con este mecanismo se ocultan los problemas reales tras el discurso religioso.

Evidentemente, su posición intelectual no se redujo a la crítica. Ésta constituía el núcleo de su aportación teórico-metodológica. Pero lo que él buscaba en su innovadora reflexión era una moderna comprensión del *Corán* que fructificara en los avances sociales propios de nuestra época y en el reconocimiento del pluralismo ideológico dentro de unas sociedades que, inspiradas en la religión islámica, distan mucho, sin embargo, de ser uniformes y ajenas al cambio. Para acabar con la actitud defensiva a que se ven obligados con frecuencia los musulmanes, lo que él calificaba de «discurso apologético o polémico», defendió con coraje y determinación el reconocimiento de la diversidad, de la tolerancia y de la necesaria conciliación con la modernidad, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la propia vida social.

34 *Ibid.*, p. 84.

35 *Ibid.*, p. 91.

Echando una mirada hacia el futuro, consideró que la educación era la clave para unir modernidad e Islam: «No es el Islam el que es incapaz de aceptar la modernización sino el musulmán contemporáneo. El obstáculo real a la modernización es el pensar islámico, en particular la manera en que han sido enseñados a pensar los musulmanes durante un largo período de tiempo»³⁶.

DENUNCIA DE LA SITUACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN EGIPTO

Alejado de su tierra por la censura político-religiosa de un régimen basado en la corrupción, no dejó de denunciar ese estado de cosas en su nueva vida académica en suelo europeo. La pobreza de su niñez y la represión en su madurez dejaron una profunda huella en este intelectual crítico, como se manifiesta en unas declaraciones tardías realizadas en España. «Entonces se vivía este tipo de contradicción entre la religiosidad y el fingir que todo eso era un don de Dios, y al mismo tiempo querer chuparle la sangre a la gente. Esa contradicción era muy evidente en la sociedad egipcia, y yo, realmente, no podía ignorar esa actitud contradictoria. Esa manera de utilizar la religión como un medio para obtener victorias e intereses materiales. Fue entonces cuando escribí *Crítica del discurso religioso*, y eso fue lo que, al final, hizo que las instituciones religiosas y políticas se volvieran contra mí, porque no sólo critiqué el pensamiento religioso, sino también el político, ya que el pensamiento político egipcio utilizaba también la religión. (...) Porque hay una matanza general en todo el país. *Existe una masacre que se comete en todo el país y contra todos los egipcios*. La catástrofe del ferry, los accidentes de los trenes... la muerte de mucha gente en las comisarías, las torturas, etc.»³⁷.

3. MOHAMED ABED YABRI, marroquí (1935-2010)

Nació en la ciudad bereber de Figuig, cerca de la frontera argelina. Tras los estudios secundarios, cursó Filosofía y Letras en la Universidad de Rabat, donde alcanzó posteriormente el

36 *Reformation of Islamic Thought*, cit., pp. 96-97.

37 *Pliegues de la memoria*. 2. *Nasr Hamid Abu Zayd*, Madrid, Casa Árabe, 2010, pp. 42-43 y 57, cursiva mía. El libro reproduce una larga entrevista realizada por los investigadores Rafael Ortega y Rocío Vázquez.

doctorado, siendo el primer doctor en Filosofía por una Universidad marroquí. Ejerció de maestro de escuela y de profesor de instituto de bachillerato antes de incorporarse en 1967 a la Universidad Mohamed V de Rabat en la que llegaría a ser catedrático de filosofía desde 1971 hasta su jubilación en el año 2001. Ocupó el cargo de editor y redactor-jefe de la influyente revista marroquí *Fikr wa-naqd* (*Pensamiento y crítica*). Publicó más de treinta libros y ensayos. Entre ellos destaca por su importancia *Naqd al-'aql al-'arabī* (*Crítica de la razón árabe*), monumental obra en cuatro volúmenes de la que sólo una parte se ha traducido a lenguas europeas³⁸. También merecen destacarse de su producción *Naḥnu wa-Turāṭ*³⁹ y *Al-Muṭaqqafūn fī-l-ḥaḍāra al-'arabiyya*⁴⁰.

POR UNA RECUPERACIÓN DEL RACIONALISMO ÁRABE

Yabri se quejaba de que la historia de los árabes seguía siendo escrita desde fuera y lamentaba también el maltrato recibido por la filosofía islámica, cuyo resultado habría sido «la descontextualización cultural, política y social del pensamiento filosófico en el mundo islámico, la desfiguración de su identidad y función, y la adulteración de su evolución»⁴¹. Los antiguos historiadores árabes lo consideraron «un extranjero, un intruso entre las ciencias árabes» y por otra parte, «los arabistas occidentales y sus discípulos consideran la filosofía islámica una mera prolongación de la helenística y un cuerpo extraño y aislado de la sociedad arabo-islámica». La recolocación que él planteaba consiste en situarla como parte de un todo y elemento de un conjunto unitario. «Ese conjunto es la sociedad arabo-islá-

38 El contenido de los cuatro volúmenes es el siguiente: vol. 1. *La formación de la razón árabe*, 1984, hay traducción inglesa, M. A. al-Jabri, *The Formation of Arab Reason*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris Publishers, 2011, traducción parcial francesa de su Introducción, *Introduction à la critique de la raison arabe*, París, Éditions La Découverte, 1994, y traducción española de dicha Introducción, *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria, 2001; vol. 2. *La estructura de la razón árabe*, 1986; vol. 3. *La razón política árabe*, 1990, hay traducción francesa, M. A. al-Jabri, *La raison politique en islam*, París, Éditions La Découverte, 2007; vol. 4. *La razón ética árabe*, 2001.

39 Hay traducción española, M.A. Yabri, *El legado filosófico árabe*, traducción de Manuel C. Feria García, Madrid, Editorial Trotta, 2001, 2ª ed. 2006.

40 *Los intelectuales en la civilización árabe*, Beirut, 1995.

41 *El legado filosófico árabe*, p. 48.

mica medieval en todas sus dimensiones, tanto económica como social, cultural o religiosa»⁴².

En su reinterpretación de la filosofía islámica estimaba necesario distinguir el componente cognitivo del contenido ideológico. «De ahí nuestra conclusión: la aportación de la filosofía islámica no debe buscarse en el conjunto de conocimientos que hizo fructificar y difundió, sino en la función ideológica que cada filósofo asignó a dichos conocimientos»⁴³.

En *La razón política en el islam* definió con claridad sus objetivos a largo plazo: «Nuestra estrategia tiene dos aspectos complementarios: criticar, reorganizar y reconstruir nuestro patrimonio cultural (*turāṭ*), mezcladas todas las tendencias; y trabajar para dar fundamento a los valores de la modernidad en el seno de nuestra cultura. Se trata, en primer lugar, de *reescribir nuestra historia cultural con un espíritu crítico científico*. (...) Debemos esforzarnos por aclimatar y refundar en nuestra cultura la problemática de nuestro tiempo y los valores de la modernidad, buscando raíces que puedan cimentarlos en nuestra conciencia religiosa, moral y cultural general»⁴⁴.

Averroes significaba para él un giro, una ruptura con el pensamiento islámico oriental, tras el camino abierto por Averpace. «El discurso filosófico de Averroes tiene un carácter racionalista, crítico y realista»⁴⁵. Del pensamiento averroísta subrayaba la distinción necesaria entre Filosofía y Religión, así como la necesidad de una interpretación alegórica (*ta'wīl*) del texto coránico para evitar las contradicciones con las verdades apodícticamente demostradas. Un lema común del racionalismo andalusí, muy difundido en la revolución almohade y que a Yabri le parecía fundamental, era éste: «abandonar la ciega sumisión a la tradición y volver a los fundamentos»⁴⁶.

La vuelta a Averroes que Yabri apoyó no tenía una finalidad erudita, ni buscaba instaurar con ella una moda académica sino que procedía de su fecundidad en el proceso de renovación de la cultura árabe contemporánea. «El espíritu averroísta es perfectamente compatible con nuestra época, a la que le unen su racionalismo realista (la especulación axiomática) y el sentido

42 *Ibid.*, pp. 47-48.

43 *Ibid.*, p. 13.

44 M. A. al-Jabri, *La raison politique en islam*, cit., pp. 9-10, cursiva mía.

45 *El legado filosófico árabe*, p. 60.

46 *Ibid.*, p. 225.

crítico. Adoptar el espíritu averroísta es romper de raíz con el espíritu oriental, gnóstico y oscurantista de Avicena»⁴⁷.

SU REINTERPRETACIÓN DEL CORÁN

Su último texto publicado fue una novedosa y polémica Introducción al *Corán* en dos volúmenes. Alejándose de una «instrumentación ideológica y predicadora», y recordando el dicho de que «siempre se es enemigo de lo que se ignora», Yabri reordenó el texto coránico según el orden cronológico, en contra de la Vulgata transmitida, subrayando la contribución del Islam a un mundo nuevo, «un mundo que fue encrucijada donde se entremezclaban de manera novedosa civilizaciones y culturas de una gran diversidad». No desaprovechó la ocasión en el mismo prólogo para insistir en su abierta toma de posición a favor del racionalismo y la democracia.

El laicismo le parecía fuera de lugar en el islam, ya que al no existir en él iglesia, no había necesidad de separarla del estado. «La cuestión del laicismo (*ilmaniya*) en el mundo árabe es un falso problema en el sentido de que expresa necesidades reales con referencia a categorías que no les corresponden»⁴⁸. Pero sí juzgaba necesario separar la religión de la práctica política, pues la necesaria diversidad de la vida política no debería encubrirse dentro de la concepción religiosa esencialmente unitaria. Por eso, propugnaba una secularización de la práctica política, consideraba fuera de lugar el papel regulador que habían desempeñado en las sociedades islámicas las corporaciones de teólogos y juristas, es decir, los *'ulama* y *fuqaha*, y le parecía un camino equivocado el emprendido por el movimiento conservador salafista. A los teólogos tradicionales les echó en cara que ponían el énfasis en los *deberes* de los musulmanes mientras se olvidaban de sus *derechos*.

UNA APUESTA FIRME POR LA DEMOCRACIA

En el prólogo del primer volumen de su *Crítica de la razón árabe* subrayó la finalidad última de su proyecto filosófico: «no

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ M.A. Jabri, «Al-Dīn wa-l- dawla wa-taṭbīq al-ṣarī'a», en *Fikr wa-naqd*, 1996; hay trad. inglesa, «Religion, State and the Implementation of Religious Law», Beirut, The Centre of Arabic Union Studies, 1996.

practicamos la crítica por la crítica sino más bien por la liberación de lo que está muerto y petrificado en la entidad de nuestra razón y nuestra herencia cultural»⁴⁹. Escribió toda su amplia obra en árabe porque pretendió ejercer una influencia directa en la vida cultural y política del mundo arabo-islámico. Recuerdo con qué satisfacción me explicaba en su hogar de Casablanca cómo sus discípulos se habían encargado de la autedición de sus libros que llegaban así a un precio económico a los quioscos de prensa y a las librerías de Marruecos. Gracias a su crítica penetrante, a su magisterio ejemplar y a su ilustrada propuesta política, ha sido uno de los más influyentes intelectuales árabes del siglo XX.

Se fundieron en él el militante comprometido con la lucha democrática y el pensador que reflexionó con originalidad sobre las raíces de la sociedad islámica.

Desde muy joven participó en la lucha del pueblo marroquí por la independencia y contra el colonialismo francés. Más tarde, se incorporó al frente de izquierdas UNFP (Unión Nacional de Fuerzas Populares) fundado en 1959 por el prestigioso líder internacionalista Mehdi Ben Barka (secuestrado, torturado y asesinado en 1965 por la policía marroquí durante su exilio en París) de quien fue secretario. Ocupó puestos de alta responsabilidad tanto en la dirección política como en la prensa de ese partido. Fue encarcelado en varias ocasiones durante los años 60 y 70 como consecuencia de la dura represión ordenada por el rey Hasan II contra los dirigentes y militantes de izquierdas. Posteriormente, fue uno de los creadores del Partido Socialista Marroquí. A comienzos de los años 80 abandonó la militancia en el partido para concentrarse en el trabajo intelectual, uno de cuyos ejes fue, sin embargo, el pensamiento político desde una óptica democrática.

En su libro *La razón política en el islam* desarrolló con amplitud su programa político renovador. En él comenzó por fijar su posición de fondo. Primero, respecto a la diversa naturaleza del poder político: el gobierno despótico se fundamenta en la obediencia de los súbditos; el gobierno democrático, por el contrario, se ejerce mediante la consulta al pueblo. Y en segundo lugar, acerca del vacío legal existente en el islam y que

49 M.A. Jabri, *The Formation of Arab Reason*, cit., p. X.

deja en manos de los musulmanes la elección de su régimen político: la legislación islámica no instituye ningún sistema de gobierno. Para reforzar este punto, Yabri recuerda el hadiz llamado de «las palmeras» en el que el Profeta afirmó: «Vosotros sois los mejores para decidir sobre los asuntos de vuestra vida aquí abajo»⁵⁰.

En contra de la sacralización política heredada, afirmó que el poder político debe organizarse de acuerdo con la voluntad del pueblo, pues era una cuestión abierta y no cerrada por la religión islámica. «*No existe ningún texto jurídico, ni en el Corán ni en la sunna, que legislen la cuestión del gobierno, cuestión que evidentemente ha de ser resuelta según los datos de cada época*»⁵¹.

En el plano práctico y no meramente teórico de su proyecto, la democracia ocupa un lugar central. Éste es el horizonte político que Yabri dibujaba para el mundo árabe. «Nuestro propósito no era en modo alguno trazar la historia de las ideas políticas y de los movimientos sociales. (...) *Por lo que a nosotros se refiere, tomamos incondicionalmente partido a favor de la democracia.* (...) Hoy día sólo la democracia (bien común de la humanidad en su conjunto) es válida y digna de consideración: definir un procedimiento para ejercer la consulta (mediante las urnas), determinar la duración del mandato del jefe de estado (en el caso de una república), dejar el ejecutivo en manos de gobiernos responsables ante un parlamento (en el caso de una monarquía y de una república), precisar las competencias del jefe del estado y las del parlamento de tal modo que éste sea la verdadera fuente de poder»⁵². La educación representaba para él una etapa necesaria en el proceso de asimilación por el pueblo de los valores democráticos. «Democracia y Derechos del Hombre, racionalismo y espíritu crítico no podrían ser implantados, tanto en la teoría como en la práctica, en la conciencia arabo-islámica hasta que ellas no hayan sido antes fundadas, de manera progresiva al menos, en el sistema educativo. El caso de Europa a este respecto es ejemplar»⁵³.

El renacimiento árabe por el que luchó a lo largo de su vida necesitaba superar tres obstáculos históricos que él sintetizaba

50 *La raison politique en islam*, p. 312.

51 *Ibid.*, p. 15, cursiva mía.

52 *Ibid.*, pp. 311 y 318, cursiva mía.

53 *Ibid.*, p. 10.

en estas tres palabras: *tribu*, *botín* y *dogma*. De estos tres cambios dependerá finalmente el éxito o fracaso de la renovación planteada por Yabri:

- «Transformar el *sistema tribal* en régimen civil político y social (partidos, sindicatos, asociaciones, instituciones constitucionales, etc.). Sería necesario, en suma, crear una sociedad fundada sobre la neta separación entre el *establishment* político (el Estado y sus organismos) y la sociedad civil (instituciones y organismos de carácter social independientes del aparato del Estado).
- Transformar el *botín* en una economía fiscal, de suerte que la economía rentista dominante en la mayor parte de los países árabes se convierta en una economía productiva, asegurada por la creación de una comunidad económica regional árabe: ésta es una condición *sine qua non* para un desarrollo global real.
- Transformar el *dogma* en simple opinión, estableciendo la libertad de pensamiento y el derecho a la diferencia, y emancipándose del yugo del pensamiento doctrinario, sectario y de grupo (religioso, partidista o étnico) y por tanto, dar libre curso a la razón y al espíritu crítico»⁵⁴.

Tanto en su vida como en su obra Yabri luchó por una renovación del pensamiento árabe y al mismo tiempo por un arraigo de la democracia en la sociedad islámica. Su histórico legado apunta, pues, al futuro del islam en el mundo de hoy.

Andrés MARTÍNEZ LORCA

Catedrático de Filosofía de la UNED y
Académico de número de la Academia Ambrosiana de Milán

54 *Ibid.*, p. 319.

